COHEN

Schriften
herausgegeben von der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

# Die religiösen Bewegungen der Gegenwart

Ein Vortrag

gehalten von

Professor Dr. Hermann Cohen
Geheimer Regierungsrat.

Leipzig
Buchhandlung Gustav Fock G. m. b. H.
1914

Die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums überläßt den Herren Verfassern die Verantwortung für die in ihren Werken vorgetragenen wissenschaftlichen Meinungen.

Schriften
herausgegeben von der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

# Die religiösen Bewegungen der Gegenwart

Ein Vortrag

gehalten von

Professor Dr. Hermann Cohen
Geheimer Regierungsrat.

Leipzig
Buchhandlung Gustav Fock G. m. b. H.
1914

**Die religiösen Bewegungen der Gegenwart**
bilden ein zentrales Problem unseres Zeitalters. Früher hätte man dies auffällig gefunden; denn die populäre Aufklärung, die die Religion schon auf den Aussterbeetat zu setzen pflegte, hat demgemäß ihr auch einen isolierten Inhalt zugemessen. Die Religion habe heutzutage nur von Gott zu handeln, wie ehemals von den Göttern; an den großen Fragen der Kultur aber habe sie keinen Anteil. Indessen ließen sich schon die Götter nicht gänzlich von den Menschen abtrennen, geschweige Gott, der immer nur im Verhältnis zum Menschen, und zwar ebenso zum menschlichen Individuum, wie zum gesamten Menschengeschlechte gedacht werden muß.

Wenn aber Gott nicht anders als im Verhältnis zum Menschen gedacht werden kann, so folgt daraus vielleicht, daß auch der Mensch nicht anders in umfassender Bestimmtheit gedacht werden kann als im Verhältnis zu Gott.

1. Damit ist der große Konflikt zwischen den Wissenschaften vom Menschen und der Religion, als der Lehre von Gott, von Anfang an gesetzt; er beruht auf dem Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch. Ist dieses Verhältnis auch umkehrbar? Erfordert der Begriff des Menschen sein Verhältnis zu Gott? Das ist die große Frage der Religion, und es ist zugleich die große Frage der Kultur. Es ist die Lebensfrage der Religion. Und es ist die Frage der Kultur in bezug auf ihre E i n h e i t; und durch ihre Einheit ist das Leben der Kultur in ihrem tiefsten Grunde bedingt.

Der geschichtliche Gang der Kultur spricht ohnehin dafür, daß der Begriff des Menschen nicht erschöpft werden kann ohne die Bestimmung seines Verhältnisses zum Gottesbegriffe. Es gibt nichts Menschliches, das nicht in dieses Verhältnis zum Göttlichen hineingezogen würde. Diese

Komplikation ist vielleicht das schwierigste Problem der Kultur. Alle Kämpfe der Kultur drehen sich um diese Frage. Man glaubt es zu fühlen, daß die Kultur nicht zu Ruhe und Frieden kommen kann ohne die Erledigung dieses Problems. Ist diese Frage aber nur eine Schwierigkeit, nur ein Hemmnis; oder aber enthält sie die positive Bedingung und Voraussetzung für die Einheit der Kultur?

2. Die Einheit der Kultur, das ist die Frage.

Für die allgemeine Bildung freilich besteht diese Frage nicht. Sie kennt nur Bewegungen und Bestrebungen, die nebeneinander hergehen, und teils durch Interessen oder durch sonstige konkrete Sammelbegriffe sich gruppieren lassen; ob diese Gruppen aber in eine Einheit zusammengehen, oder gar aus einer Einheit hervorgehen, diese Sorge ficht die allgemeine Bildung nicht an. Hier liegt die Grenze zwischen ihr und der Wissenschaft. Die Erkenntnis hat die Einheit und Einheitlichkeit der Kultur zu ihrem Problem; ohne Einheit gibt es für sie keinen Gegenstand. Darin besteht für die Wissenschaft das Problem der Religion: ob sie ein gleichartiger Bestandteil der Kultur ist; ob etwa sogar die Kultur selbst in ihrer Einheit bedingt ist durch die Mitwirkung der Religion.

Man ist allgemein, obschon es jetzt nicht einmal mehr ausdrücklich ausgesprochen wird, erstaunt darüber, welchen großen Spielraum die religiöse Diskussion selbst an der Oberfläche unserer periodischen Literatur gewonnen hat. Wir erkennen jetzt den innerlich treibenden Grund hierfür. Alle Welt weiß, daß wir mit aller unserer vielseitigen Bildung, mit allem Vordringen und Umsichgreifen der schönen Literatur- und der Kunstinteressen, welche, abgesehen von der sensationellen Politik, das öffentliche geistige Leben beherrschen und in sich abzuschließen streben, dennoch nicht zur Ruhe kommen, vielmehr zwischen Tendenzen und Theorien hin und her geschoben werden. Und ein neues Schlagwort hat sich gebildet, das mehr noch absetzen soll als die Religion allein: die Weltanschauung. In den Künsten sollen jetzt die Weltanschauungen gegeneinander streiten; und sie führen in der Tat eine neue Art von Religionskrieg auf.

Wenn es aus dem ästhetischen Gesichtspunkte daher

scheinen könnte, als habe sich die Welt der Religion gegenüber gänzlich verändert, sie gänzlich in Negation gebracht, so bringt die Frage von der Einheit der Kultur eine ganz andere Orientierung. Äußerlich, wie gesagt, könnte es scheinen, als hätte sich die Parole des Mittelalters in der Neuzeit nur umgekehrt und zugespitzt. Im Mittelalter sollte die Religion die Vorherrschaft haben über alle Richtungen des Geistes und der Kultur. Wollten sie aber diese Unterordnung nicht eingehen, oder konnten sie es nicht, so mußten sie eben zurückgedrängt werden oder verschwinden. Und ebenso scheint es umgekehrt die Neuzeit zu machen. Die Kultur ist das alleinige Problem. Und wie im Mittelalter die Religion den Herzschlag der Welt bildete, so heißt das Losungswort heute: Weltanschauung.

Welt ist mehr als Natur. Und Anschauung ist mehr als Begriff. Wenn es nur richtig, nämlich in methodischer Richtigkeit dabei zugeht. Wenn nur nicht gerade in dem Worte Anschauung die Zweideutigkeit liegt, welche über das Grundproblem der Einheit hinwegtäuschen soll. Einheit kann nur der Begriff bringen, der genaue wissenschaftliche Begriff; Anschauung aber ist nicht nur die sinnliche, sondern im lateinischen Ausdruck der Intuition verrät sich ihr gefährliches Doppelspiel. Da nimmt sie den Schein an, vom Blute des Begriffs und der Erkenntnis zu sein, und somit einen Ersatz zu gewähren für diejenige Erkenntnis, welche allein Einheit zu begründen vorgibt. In der Weltanschauung und in der Intuition entlarvt sich die moderne Kultur, die in sich selbständig sein will, der es aber an der Einheit fehlt, und welche diesen Fehler verdeckt durch die mystischen Zweideutigkeiten der intuitiven Weltanschauung.

3. Wir kommen zu einer wichtigen Konsequenz. Zunächst schien es, als ob die Moderne nur gegen die Religion wäre. Jetzt aber hat sich herausgestellt, daß sie auch gegen die Philosophie ist, gegen die echte, wissenschaftliche, mit der Wissenschaft verbundene, die Wissenschaft nicht innerlich anbohrende Philosophie; gegen die Philosophie der reinen Vernunft, gegen welche heute wieder die Metaphysik des Mittelalters ausgeboten wird.

Wenn es den Anschein hat, als ob diese Metaphysik der Religion zugute käme, so ist dieser Schein um so gefährlicher.

Darüber sollte schon die allgemeine Weltlage der Literatur die richtige Orientierung bringen.

Wir waren ausgegangen von der Tatsache, daß die Religion von der Moderne bestritten und ausgeschaltet wird. Und es hat sich dabei gezeigt, daß sie dennoch in der gefährlichsten geschichtlichen Form, in der Metaphysik des Mittelalters, sich wiederum in diese selbe Kultur hineindrängt. Das ist der offenbare Widerspruch gegen die moderne Kultur. Hier zeigt es sich also deutlich, daß der Kultur die wahrhafte Einheit fehlt, der Mittelpunkt, der Schwerpunkt für alle ihre Richtungen und Leistungen.

Auf der einen Seite Nietzsche und der Antichrist, und auf der anderen Seite die katholisierende Philosophie Bergsons. Auf der einen Seite das Leben Jesu-Problem, welches die Geschichtlichkeit Jesu mindestens in Frage stellt, und auf der anderen Seite eine Versteifung der freieren Glaubenslehre selbst auf das persönliche Verhältnis zu Christus.

Demgemäß macht sich auch das Zeitalter moralisch widerspruchsvoll durch eine Zollsperre der Politik auf das Bekenntnis, eine Frivolisierung der Bekenntnistreue und des Beamteneides auf die Verfassung, welche die Gleichberechtigung der religiösen Gemeinschaften verbrieft hat — wie kann man das verstehen, wenn man von der natürlichen Ansicht ausgehen muß, daß lebendige moralische Menschen ebenso eine innere Einheit ihrer Kultur anstreben müssen, wie sie für ihr persönliches Leben und Wirken einen einheitlichen anständigen Lebensgrund suchen und behaupten müssen?

4. Und nicht allein um die Gegensätze von Politik und geistiger Arbeit und Gesinnung handelt es sich dabei, sondern der Widerspruch dringt besonders auch in der Literatur und in der Kunst widerwärtig an den Tag. Was bedeuten denn alle die religiösen Stoffe, mit denen die Kunst noch immer ohne Treu und Glauben operiert? Ist das nicht weniger als ein ästhetisches Spiel; ist es nicht vielmehr ein Wuchertreiben mit den Stoffen, die aufgehört haben, religiöse Motive zu sein; die mythische Vorstellungen und Vorstellungsmassen geworden sind — mit denen man aber wie unbefangen weiter dichtet, als ob sie lebendige Untergründe des modernen Bewußtseins

noch immer wären, Untergründe von fruchtbarer Lebendigkeit für ein einheitliches modernes Bewußtsein? Kann man es angesichts dieser offenkundigen Tatsachen bezweifeln, daß es der modernen Kultur an Einheit gebricht?

Um nicht mißverstanden zu werden, sei ausdrücklich ausgesprochen: nicht das Operieren mit den religiösen Stoffen enthält an sich einen Widerspruch, sondern die äußerlich traditionelle Art dieser Behandlung verrät den Mangel der Gesinnung. Und ohne das Blut der Gesinnung fehlt der Kunst das Herz, und mit dem Herzen der Geist. Es ist ein Irrtum, daß die großen Künstler des Mittelalters und der Renaissance die religiösen Stoffe konventionell aufgenommen, und nicht vielmehr ihrer Kulturgesinnung gemäß wiedergeboren hätten. Es zeigt sich an dieser Zweideutigkeit, mit welcher die moderne Kunst der Religion gegenüber behaftet ist, auch in ihr selbst, dieser Vormacht der modernen Kultur, das Fehlen der Einheit. Und so kommen wir wieder auf die Grundfrage: Kann der Begriff des Menschen, auf den die moderne Kultur sich abschließen will, zur Einheit kommen, wenn von dieser Einheit abgetrennt wird das Verhältnis des Menschen zu Gott?

5. Wir kommen so auch zum Verständnis der anderen Tatsache, welche das heutige Leben bewegt, und von der wir ausgegangen sind. Nicht etwa lediglich in die Interessen der Politik, noch auch in den Zauberkreis der Künste und der Literatur, endlich auch gar nicht etwa eingefangen in die Verblendung einer sich als Novität aufdringenden Metaphysik: abseit von allen diesen mehr oder weniger unselbständig zentrierten Bestrebungen hat sich allgemach ein fester Stamm moderner Geister zusammengefunden, denen es gar nicht an Fühlung mit Literatur und Kunst fehlt, die auch an literarischer Stilkraft keineswegs zurückstehen weder gegen den profan gelehrten Stil, noch auch gegen den der Ästheten selbst, die aber bei dieser ihrer Modernität dennoch mit dem alten Glaubenseifer ein neues Losungswort für die Religion ausgeben, und welche die Wissenschaftlichkeit ihrer Art am besten durch die Tatsache bezeugen, daß sie nicht auf eine Rolle schwören, sondern in mannigfacher Nuanzierung den wissenschaftlichen Charakter ihrer Parole ausgestalten. In diesen Diskussionen und Kämpfen voll-

ziehen sich die religiösen Bewegungen der Gegenwart, die wir zu betrachten, zu erwägen, zu beleuchten, endlich aber auch zu beurteilen haben.

6. Der Bericht über religiöse Dinge kann niemals bloß Statistik oder Chronik enthalten, er muß immer zugleich die Lösung der Schwierigkeiten anstreben und andeuten, welche den Inhalt des Berichts bilden. So wird der Berichterstatter unvermeidlich zum Richter, und zwar nicht allein zum Untersuchungsrichter. Diese Komplikation, die mit aller Historie verknüpft ist, wird aber zu einem besonderen Verhängnis für die Unbefangenheit, die Objektivität und die Gerechtigkeit des Religionsphilosophen, in dessen Amt der Religionshistoriker unentrinnbar hineinwachsen muß.

Wenn der christliche Forscher das Judentum berücksichtigt, so fühlt er sich nicht nur als christlicher Bekenner, sondern er wird dabei von der Ansicht mitbeherrscht, daß seine Religion mehr oder weniger anerkannt und präzisiert die absolute Religion sei; und in dieser Ansicht verengt sich nicht nur sein philologischer Horizont für das zu durchforschende literarische Material, sondern auch sein philosophischer. Wir wollen das nicht nachmachen. Die Bekenntnistreue, die wir hegen, darf uns nicht in geistige Enge und Einseitigkeit hineinzwingen. Welchen Schutz gibt es denn aber gegen die parteiische Befangenheit, die schier eine psychologische Gebundenheit zu sein droht? Die einzige Sicherheit gegen die literarische Intoleranz in religiösen Dingen liegt in dem Grundmittel der Kunst: in der Idealisierung.

7. In dieser Methodik besitzen wir ein großes Vorbild in dem Urheber unserer Religionsphilosophie. Saadja Gaon macht es sich selbst und anderen für die Beurteilung des Christentums zur Vorschrift: nicht nach den Ansichten der Menge, sondern allein nach der tieferen Deutung die Dogmen des Christentums aufzufassen. Diesen Grundsatz hat Saadja in seinem philosophischen Hauptwerke, das man die Philosophie der Glaubenslehren übersetzen darf, in bewunderungswürdiger Originalität und in rührender Gewissenhaftigkeit ausgesprochen und ausgeführt.

Wir kommen aber bei solcher idealisierenden Interpretation

nicht von dem Wege der Beurteilung ab; vielmehr gewinnen wir so erst die Richtschnur nicht nur zu einer gerechten, sondern überhaupt zu einer innerlich sachlichen. Denn sonst redet Vorurteil gegen Vorurteil, Partei gegen Partei. Auch die Parteien des Christentums sind in Vorurteilen und Parteiwesen befangen; man muß ihre Schlagworte, die Stichworte ihrer Parteien erst in begriffliche Bestimmtheiten, in seelische Motive auflösen, wenn man die eigentlich treibenden Kräfte innerhalb ihrer selbst erkennen will.

Wenngleich wir nun aber uns bestreben wollen, die günstigsten Positionen für die christlichen Tendenzen anzunehmen, zn ermitteln und selbst nach Möglichkeit auszubilden, so bleibt uns doch ungeschwächt die Aufgabe bestehen, welche die eigene religiöse Überzeugung uns auferlegt: von der idealsten Auffassung aus, mittelst der günstigsten Interpretation, dennoch die Differenz in scharfer Bestimmtheit auszudrücken, welche gegenüber dem Judentum besteht. Auch das Judentum dürfen wir freilich dabei nicht anders als in der idealen geschichtlich dogmatischen Ansicht erfassen; nicht etwa in ungeschichtlicher Künstelei, aber auch nicht im platten Konterfei, sondern durchaus auf Grund der wissenschaftlichen Idealisierung, ohne welche keine Erscheinung der Geschichte wahrhaft begreiflich wird.

Diese wissenschaftliche Aufgabe ist zugleich die Herzenspflicht des lebendigen Bekenntnisses. Für jeden Kulturmenschen muß seine Religion das Kunstwerk sein, in dem das Räderwerk seines Lebens seine seelische Einheit hat. Es ist zwar mehr oder weniger schön gesagt, man stehe über den Religionen; aber wer hat es bisher ausgeführt, nicht doch an der eigenen hängen zu bleiben? Spinoza ist der einzige, der eine Ausnahme macht — ob es ihm aber über das 20. Jahrhundert hinaus zum Ruhme gereichen wird — das darf man wohl wenigstens fragen. Die Idealisierung der eigenen Religion ist der Enthusiasmus der persönlichen Religiosität. Aber dieser persönliche Idealismus der Religiosität wird nicht nur vor Befangenheit bewahrt, sondern auch in seiner Wahrhaftigkeit bezeugt durch die Methode, auch die anderen Religionen zu idealisieren, indem man zugleich die Unterscheidung von ihnen in begrifflichen Bestimmungen ausbildet.

8. Wir haben zunächst ein großes Verdienst der protestantischen Theologie, und zwar ihrer als Kathederwissenschaft, anzuerkennen, welches sie für alle Zeiten an unserer Bibel sich erworben hat. Man sagt heute, die Bibelkritik hätte sich beinahe überlebt, indem so manche ihrer Ergebnisse hinfällig geworden seien durch Resultate der Religionsgeschichte und ihre Funde. Es ist nicht unsere Aufgabe, auf diese spezielle Frage einzugehen. Wir nehmen den ungünstigeren Fall, daß nicht alle diese Resultate zu Falle gebracht worden seien. Unser Urteil begründet sich allein in dem methodischen Werte, den wir in der Bibelkritik zu erkennen haben und der darin besteht: daß das Material durchsichtig geworden ist, welches die biblischen Stoffe bilden, sowohl in ihrem geschichtlichen, wie in ihrem lehrhaften Teil. So lange man bei dem Brennpunkt der Offenbarung stehen bleibt, hält man zwar den Glauben aufrecht an ein Ursprüngliches, Ewiges, Grundgesetzliches, das bei keiner Forschung entbehrt werden kann — aber man versperrt sich damit häufig nicht nur den Gesichtspunkt der geschichtlichen Entwicklung, sondern es bleiben auch die literarischen Inhalte selbst dabei dichte, feste, harte Massen und sie gewähren nicht den Durchblick durch ihr Gefüge, ohne den kein rechter durchdringender Einblick gewonnnen werden kann. Erst wenn Punkte unterschieden werden für den Entwurf eines Berichtes oder gar einer Lehrverfassung, und Punkte wiederum für die weitere Ausgestaltung und Fixierung dieser Urkunden und Denkmäler, und wenn diesen chronologischen Unterscheidungen gemäß Unterschiede in der Fassung der Wortlaute erkennbar werden, erst dann hört die literarische Masse auf, ein glaubensdichtes Chaos zu sein, und sie wird zu einer geistig literarischen Welt geordnet. Darin besteht der große und bleibende Wert der Bibelkritik, die wir der protestantischen Theologie zu verdanken haben.

9. Sie bildet aber nicht den Anfang in jenem Lager, sondern sie ist nur die späte Fortsetzung der Kritik des Neuen Testaments, welche die Tübinger Schule und, aus ihr hervorgegangen, das Leben Jesu von David Friedr. Strauß über die gesamte Geschichswissenschaft gebracht hat. Diese Kritik des Neuen Testaments hat seither nicht geruht, und sie hat

sich, in wohlverständlicher Verspätung, alsdann mit der des Alten Testaments verbunden. Vielleicht nämlich wäre die erstere gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts anders verlaufen, wenn zugleich die Arbeit am Alten Testament in gleicher Tiefe begonnen hätte.

Es ist nun zwar ein objektives Verdienst unserer Bibel, daß erst mit ihrer Kritik die des Neuen Testaments auch zu einer neuen Belebung der protestantischen Theologie geführt hat; aber von Abraham Geiger und Zunz abgesehen, sind wir dabei die stummen Zeugen gewesen. Die Arbeit im großen und im kleinen haben die Protestanten geleistet. Und sie haben dabei den Geist des Alten Testaments sich erst entdeckt und sind zu einer neuen Auffassung des Judentums durch die eigene Forschung gezwungen worden; — obschon sie in diesem neuen Judentum den Lebensquell des lebendigen Judentums in seinem geschichtlichen Fortbestande noch immer nicht erkannt, wenigstens nicht anerkannt haben.

Das ist nicht nur das persönliche Gebrechen, sondern auch der sachliche Mangel in jener großen Leistung. Und von diesem Mangel aus haben wir nun die Differenz zu formulieren, welche zwischen dem Judentum in seiner Lebendigkeit besteht von den christlichen Bewegungen, denen der Mangel dieser Einsicht anhaftet, die daher in sich selbst auch an diesem Mangel kranken müssen.

10. Am allgemeinsten bekannt ist die öffentliche Diskussion über die Geschichtlichkeit der Person Jesu. Auch hier müssen wir die günstigste Annahme machen. Mit Recht wird gegen die Bestreitung des historischen Christus geltend gemacht, daß die religiöse Bedeutung Christi davon gar nicht betroffen werde. Was Christus für das religiöse Bewußtsein bedeute, hänge durchaus nicht von der Geschichtlichkeit der Person ab.

Dadurch verbessert der Protestantismus seine Position in dieser Frage dem Katholizismus gegenüber, der nicht allein etwa durch das Dogma der Trinität gegen die Gefahr dieser historischen Frage geschützt ist, sondern auch durch die philosophische Bedeutung, die er der zweiten Person der Dreieinigkeit immer dargeliehen hat. Für ihn darf Christus niemals bloß Mensch sein. Sofern er aber immer zugleich Gott und Mensch sein muß, konnte er in seiner Gottmenschlichkeit die Idee der

Menschheit in der Göttlichkeit vertreten. Diesen Sinn Christi haben schon die ältesten Kirchenväter ausgedeutet. „Gott ist Mensch geworden, um zu Göttern die zu machen, welche Menschen waren.“ Das ist die Deutung des Irenäus. Und sie hat sich immerdar in der katholischen Christenheit erhalten, und sie ist auf den Protestantismus übergegangen. Für Leibniz bedeutet Christus die gemeinschaftliche Wesensgleichheit aller Menschen. „Denn wie Christus anders unser sein könnte, als unter dem gemeinsamen Namen der Menschlichkeit, sehe ich nicht.“

Von Leibniz hat Kant diese Idealisierung übernommen. Seine ganze „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ hat in diesem Gedanken ihren Schwerpunkt. Christus bedeutet nichts anderes als die Idee der Menschheit. Diese aber ist die Idee der Sittlichkeit. Und so glaubt er gleichsetzen zu können die Idee Christi und die Idee der Sittlichkeit.

Er führt aber diese Gleichung weiter, indem er von diesem Gedanken aus auch die Geschichte Christi deuten und erklären will. Von da ab jedoch wird sein Verfahren nicht nur für ihn selbst gefährlich, sondern es vollzieht sich hierin ein typischer Fehler der christlichen Religiosität.

Niemand hat schärfer als Kant den Unterschied hervorgehoben zwischen der religiösen Idee und der biblischen Geschichte, sofern diese zu einem dogmatischen Statut wird. Seine Beweisführung soll sich daher immer nur auf die Idee Christi stützen, nicht auf die Geschichte des Glaubens. Dennoch vermeidet auch er den Fehler nicht: auch die Annahme dieser Glaubensgeschichte zugleich mit der Anerkennung der Idee Christi zu fordern. Den Fehler hat er selbst formuliert, die Konsequenz dagegen hat sich ihm entzogen.

Wenn nämlich das Menschengeschlecht dieser Geschichte Christi als Mythos und als Dogma bedurfte, um die Idee Christi aus ihr und durch sie zur Erkenntnis zu bringen, so folgt doch daraus nicht, daß diese geschichtliche Vermittlung für alle Zukunft als Grundlage des Glaubens verbindlich bleibe, nachdem die Idee Christi nunmehr als Idee der Menschheit, als Idee der Sittlichkeit zur Klarheit gekommen ist. Wie ist es zu verstehen, daß Kant einen solchen Fehler machen konnte, der den Grund und die Ausführung seiner gesamten Ethik durchbricht?

Hier erkennen wir daher mit der größten Deutlichkeit das Hemmnis, welches nach aller bisherigen Auffassung in dem religiösen Grundgedanken eines Christus anscheinend unerschütterlich besteht. Er soll nur Idee sein, wird aber dennoch als geschichtliche Person für die aktuelle persönliche Sittlichkeit, weil für die lebendige Religiosität, als Grundforderung beibehalten.

11. Diese Hemmung hat sich auch bei allen Nuancen in der modernen Leben Jesu-Frage erhalten. Und sie macht sich für alle Bedeutungen Christi innerhalb und außerhalb der Dogmatik geltend. Beachten wir zunächst die allgemeinste Bedeutung, in der das Christusbild den modernen Literaturmenschen bezaubert. „Nichts Heiligeres hat der Mensch als Helden und Heldenverehrung." Dieser Satz Carlyles ist für viele das moderne Dogma geworden. In dieser Bedeutung des Heros scheiden sich aber Judentum und Christentum. Für den Juden gibt es nicht bloß Heiligeres, sondern überhaupt nichts Heiliges als nur den Einzigen Gott. „Auch an seinen Heiligen findet er Makel." Wir verschmähen den Enthusiasmus für das Heldentum, um nicht dem Überschwang zu verfallen, die Helden als Heilige zu verehren.

Der zweite Jesaja hat daher aus dem Helden Messias den „Knecht Gottes" des Leidens gemacht. Die Bedeutung des Heros liegt in dem Vorbild und Musterbild, das er dem schwachen Menschen darstellen soll. Die reine Sittlichkeit verwirft aber jegliches Vorbild, das an sich für die Reinheit des Willens gefährlicher ist als jede Vorschrift und jedes Gesetz. Das Judentum kennt keinen gerechten Menschen. Daher kann es auch nicht die Idee eines vollkommenen Menschen zulassen.

Vollkommen ist die zweifelhafte Übersetzung von thamim, das aber vielmehr die Unschuld und die volle Hingabe bedeutet. Vorbild hingegen ist uns allein das Urbild der Sittlichkeit, der Einzige Gott, der allein der Heilige ist. „Der Heilige, gelobt sei er", das ist von allen Gottesnamen derjenige, der in den täglichen Sprachgebrauch des Juden übergegangen ist. Die alleinige Heiligkeit des Einzigen Gottes ist das Urgesetz der jüdischen Frömmigkeit. „Heilig sollt ihr werden, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott." Nicht nach einem

menschlichen Vorbild, sondern allein nach dem göttlichen Urbild wird hier die Sittlichkeit orientiert.

Nichts fixiert daher das Mißverständnis des jüdischen Glaubens so kurz und bündig, wie der Satz eines neueren Religionsforschers: „So faßt sich der Glaube des Judentums in der Person des Moses zusammen." Das ist niemals der Fall. Das Gesetz Moses wird so benannt mit dem Nachwort: „und Israels". Nur im geschichtlichen Zusammenhange ist Mose für uns vorhanden. Er heißt daher: „unser Lehrer Mose". Sein Leben ist sicherlich das eines Helden, aber dem Heroenkultus ist er entrückt worden. „Und es kennt niemand sein Grab bis auf diesen Tag." Mit diesem lapidaren Satze beschließt der Pentateuch das Leben des größten Helden der Weltgeschichte. Und dieser Satz wurde das Leitmotiv der jüdischen Sage, die ihre heiligsten Zauber um diesen Tod Mose gesponnen hat bis zu der ergreifenden Steigerung: daß Gott selbst ihn bestattet habe. Aber Gott hat es getan, damit der Jude nicht sein Grab erforschen, oder gar verehren könne.

Hier wird die Idee der Menschheit, welche innerhalb des Prophetismus der Messias darstellt, scharf und klar geschieden von der Person eines Menschen, sei sie nun eine geschichtliche oder nur eine Person des Glaubens. Darin liegt der grundsätzliche Unterschied: der Glaube soll in keiner Weise einer menschlichen Person bedürfen. Diese müßte doch unvermeidlich zu einer göttlichen werden, oder an dem Wesen der Gottheit einen integrierenden Anteil gewinnen. Aller solcher Mischung widerspricht das Judentum. Sein Glaube kennt nur Gott, ausschließlich Gott, keinen irgendwelchen Anteil des Menschen an der zulänglichen Bedeutung Gottes.

12. Eine mehr als interessante Konsequenz verrät sich daher auch in der heutigen Leben-Jesu-Diskussion. Man sagt, das Bild Christi bleibe bestehen, „und wenn auch nur als große Dichtung". So weit ist man also bereits gekommen, daß man den Unterschied zwischen Religion und Kunst aufhebt, um nur in der Kunst, in der Dichtung den Schleier der Geschichte festhalten zu können. Das sind verräterische Zeichen, die zur Umkehr mahnen sollten. Mit dem Roman kann man nicht lebendige Religiosität behaupten und wahrhaftige reine Sittlichkeit be-

gründen und fortpflanzen. Die Komplikation der Idee mit der Person bringt aber noch weiterhin Gefahr, und zwar selbst für die geschichtliche Ansicht überhaupt.

13. Der Mittelpunkt Christi bedeutet die Fixierung des religiösen Prozesses in ihm. Es wird gesagt, seine Religiosität, seine Lehre sei unübertrefflich. Schon diese Ansicht widerspricht aller geschichtlichen Bildung. Wer kann die Zukunft vorauswissen, oder gar ihr Halt gebieten? Aber wir wollen von diesem Satze der Verzweiflung absehen. Der tiefere Fehler bei diesem fixen Punkte, den Christus bilden soll, liegt in der Retrospektive, welche dadurch der geschichtliche Blick empfängt. Wir werden zwar auch auf die Propheten zurückgewiesen. Aber das eben ist der Unterschied: daß die Propheten selbst nicht bloß die Vergangenheit verschmähen, wie Jeremia in seinem kühnsten Worte von der Bundeslade, daß ihrer „nicht gedacht werden solle", sondern daß sie auch bei sich selbst und ihrer Gegenwart nicht stehen bleiben, sondern immer nur die Zukunft im Sinne haben, und alle Vergangenheit und alle Gegenwart auf sie allein projizieren. Die christliche Frömmigkeit dagegen wird immer rückwärts gebannt, und die Zukunft selbst ist ihr nur die Wiederkunft des ehemals Erschienenen. Das ist das Widergeschichtliche in der allermodernsten Auffassung des Christentums.

Der Ahnenkultus ist hier nicht bloß zur historischen Pietät verklärt, sondern er ist mit der Wurzel des Dogmas verwachsen. Alle religiöse Geschichte und Entwickelung hat einen fixen Mittelpunkt erhalten. Ein solcher aber widerspricht schlechterdings der Geschichte. Es hilft daher auch nichts, daß Christus mit den Propheten verbunden wird; denn diese Verbindung bedeutet nur eine literarische, nicht aber die sachliche mit dem prophetischen Grundgedanken von der ewigen Zukunft der Geschichte.

Es würde damit auch nichts gebessert, daß man Christus als die unvergängliche Wurzel aller geschichtlichen Entwickelung annähme; denn eine solche kann nur für eine Idee, niemals für eine Person annehmbar sein.

14. Die geschichtliche Bedeutung Christi kann somit nicht als die des prophetischen Messias anerkannt werden; nicht nur

von uns nicht, sondern auch von der Bibelwissenschaft nicht. Denn sie gerade hat es festgestellt, daß der „Knecht Gottes“, der früher in seinem Leiden und Sterben für die Sünden der Menschen als die Weissagung auf Christus verstanden wurde, durchaus nicht eine Person bedeute, sondern lediglich das Volk Israel selbst, mithin in der prophetischen Auffassung Israels, als der messianischen Menschheit, diese selbst. Die griechische Übersetzung, welche der Name Christus von Messias bildet, ist mithin auf Grund der geschichtlichen Einsicht, die der Protestantismus selbst errungen hat, als unrichtig erwiesen. Nicht ein Mensch ist der Messias, sondern die Menschheit allein ist der Messias, dem der Talmud daher den Namen der Person gänzlich abstreift, indem er dafür die Zeit einsetzt. Die „Tage des Messias“, sie bezeichnen den Messias als das Weltalter der Menschheit.

15. Christus wird nun aber nicht allein für den geschichtlichen Begriff der menschlichen Sittlichkeit behauptet, sondern dringlicher noch als Kernpunkt der persönlichen Frömmigkeit. Und gerade hierin sieht der ideale Protestantismus seinen vorzüglichen Inhalt und Wert. Den alten Erlösungsglauben hat er aufgegeben, nach dem der mit der Erbsünde behaftete Mensch durch den stellvertretenden Tod Christi zur Seligkeit erlöst würde. Jetzt soll die Erlösung vielmehr zwar nicht allein durch den Menschen, aber durchaus nicht ohne den Menschen selbst zustande kommen. Hierbei tritt nun eben Christus in die neue Funktion des „Helfers“, des „Beistandes“, nicht bloß des „Trösters“.

Die Differenz vom Judentum scheint hier geringer zu werden; denn in ihm wird zwar die Erlösung bedingt durch die Läuterung, die der Mensch selbst an sich zu vollbringen hat; aber in letzter Instanz wird sie doch auf Gott hingerichtet, „vor“ dem die Selbstläuterung sich vollziehen, und von dem die Erlösung als seine Gnade erfleht werden soll. Das aber eben macht den unausgleichbaren Unterschied: daß hier Gott allein zwar der Sieg der Erlösung anheimgestellt wird, aber nicht Gott, als Idee des Menschen.

Die Idee des Menschen tritt im Judentum lediglich ein für das menschliche Individuum selbst. Aber sie deckt nicht die Schwächen, welche das Erbteil des Menschen bleiben. Sie vertritt ihm nur die Aufgabe, an seiner Erlösung

mit allen seinen eigenen Kräften selbständig zu arbeiten. Das Gelingen der Aufgabe allein bedeutet ihm der Anteil Gottes an der Erlösung. Das Ziel der Erlösung vertritt Gott.

16. Hier gewahren wir auch den Doppelsinn, den Christus in der christlichen Frömmigkeit behält, und diesen Doppelsinn verwerfen wir. Wir erkennen nämlich hier das schwierige Motiv des Pantheismus, welches im christlichen Dogma enthalten ist, und welches eine große Kraft in seiner geschichtlichen Entwickelung behauptet hat. Christus ist Erlöser, das bedeutet: nicht allein Gott ist Erlöser, und nicht allein der Mensch ist es, sondern nur der Mensch, der zugleich Gott ist. Wenn wir selbst diese Idealisierung des Menschen zugeben könnten, so müßten wir doch bei der Verwahrung verharren gegen den zweiten Teil dieser These: nicht allein Gott sei Erlöser, sondern der Gott, der zugleich auch Mensch sei; auch wenn dies letztere jetzt bedeuten soll: daß er in unserer Sittlichkeit sich lebendig als Gott bezeugen soll. Hier verträgt unser Monotheismus keine Vereinbarung, keine Vermittelung mit der idealen menschlichen Sittlichkeit selbst.

Wir werden darauf zurückkommen.

17. Jetzt aber wollen wir erst noch die Idealisierung betrachten, welche Christus als Erlöser im modernen Protestantismus erfahren hat. Wir kommen hier auf das Motiv des Erlebens, welches in verschiedenen Nuancen die ganze moderne Linie durchzieht. Alle Opposition gegen den Dogmatismus kommt hierbei zur Wirksamkeit. Nicht bloß der Buchstabenglaube überhaupt wird hier entkräftet, der geschichtliche Glaube an den Opfertod und seine Vorbereitung, sondern auch die dogmatische Bedeutung der Erlösung, die in dem Glauben an diese Vorgänge und Veranstaltungen besteht, wird mehr oder weniger ausdrücklich abgelehnt. Was bleibt nun für die Erlösung in dem Gedanken übrig, daß der Christ das Leben und den Tod Christi in sich selbst zum Erleben bringen soll? Es wird hiermit nicht etwa nur ein Mittel der sittlichen Selbsterziehung empfohlen, sondern ihm wohnt der Anspruch inne, daß dieses Erleben Christi ebensosehr die unerläßliche Bedingung der menschlichen Sittlichkeit sei, wie nur jemals das Dogma als Bedingung der Seligkeit

gedacht wurde. Ein solches Verhängnis schwebt über diesem Erleben.

Das Erleben ist zwar nicht gleichbedeutend mit dem Leben, aber es ist der Zweideutigkeit des Begriffs vom Leben nicht entrückt. Das Erleben ist nicht etwa Hingabe an das Leben, sondern vielmehr die Gewinnung, die Erzeugung eines neuen Lebens, die Wiedergeburt im tiefsten Sinne einer Neugeburt. Dennoch bleibt das Erleben mit dem Leben verhaftet, mit allen sinnlichen Grund- und Nebenbedeutungen des Lebens.

18. Wenn es sich wirklich um ein neues Leben handelt, warum wird dieses an das eigene individuelle Leben angeknüpft, das doch übertroffen werden soll? Übertroffen soll es werden, nicht überflogen, aber auch nicht überboten, wobei das Niveau immer bestehen bleibt. Übertroffen aber kann die Menschlichkeit nur werden durch den Aufschwung zu Gott; zu Gott hin, nicht etwa in ihn hinein. Wenn es möglich scheinen sollte, einen solchen Aufschwung noch Erleben zu nennen, so wird die Gefahr unüberwindlich, wenn dieses Erleben dennoch ein Nacherleben sein soll, das Wiedererleben eines anderen, eines vorbildlichen Lebens. Das göttliche Urbild der Sittlichkeit verschwimmt hier mit und zum Vorbild eines idealen Menschen. Das ist und bleibt der unverträgliche Widerspruch, von dem auch diese Idealisierung nicht zu befreien vermag. Er ist durch die Verbindung mit dem Leben gegeben.

Leben ist immer restloses Aufgehen in der Wirklichkeit. Das idealste Erleben bleibt an diese restlose Wirklichkeit des Ideals gebunden; und es will an sie gebunden sein. Die Idee dagegen fordert Abbruch der Wirklichkeit für den Aufstieg, den unablässigen zum Unendlichen hin. So enthüllt sich in dem Erleben ein grundsätzlicher Gegensatz zum unendlichen Streben der menschlichen Sittlichkeit.

19. Die Frömmigkeit des Psalmisten prägt sich in der Frage aus: „Wer steigt auf zum Berge des Ewigen? Und wer wird bestehen auf dem Orte seiner Heiligkeit?" Die beiden Fragen gehören zusammen. Der feste Stand in der Frömmigkeit ist immer nur ein Aufschwung, ein Aufstieg zu der Höhe Gottes. Man kann in keiner Idealisierung einer geschichtlichen Wirklichkeit Stand fassen; nur im Aufsteigen selbst ist der Be-

stand zu behaupten. Daher können wir das Erleben von der geschichtlichen Form des christlichen Dogmas aus wohl verstehen und seiner Tendenz zur religiösen Vertiefung unsere ernsthafte Anerkennung schenken; aber unsere Wege müssen auch hier getrennt bleiben, bis der Tag kommen wird, der uns vereinigt. „Denn der Mensch sieht mich nicht und lebt.“ Auch zum Erleben können wir das Leben für die Erkenntnis Gottes nicht benutzen. Zur Erlösung ist uns unerläßlich die „Nähe Gottes“ (Ps. 73): die Annäherung an ihn, nicht aber etwa eine Vereinigung mit ihm. „Vor Gott werdet ihr rein sein.“ Vor dem Urbild Gottes allein kann der Israelit der Reinheit seines Wesens innewerden, seiner Bestimmung zur Reinheit sicher und gewiß werden. Dieses Wort „vor Gott“ ist sein Leitstern, der sein Leben erleuchtet und zur Höhe führt.

20. Die Reinheit des Herzens ist das Fundament der Gesinnung, und diese wird als ein besonderer Vorzug vom Christentum behauptet. In dem Erleben will man jetzt nun dieser Gesinnung den tiefsten Grund gegraben haben. Indessen zeigt sich hier wiederum die scharfe Differenz. „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.“ So wird mit der Seligkeit das reine Herz verbunden. Dagegen bittet der Psalm um das reine Herz für die Erneuerung des Lebens. „Ein reines Herz erschaffe mir Gott und einen festen Geist erneuere in meinem Inneren.“ Es ist hiernach das reine Herz, wie der feste Geist, die Aufgabe einer Schöpfung und einer unaufhörlichen Erneuerung; nicht aber ein Besitz, weder im Diesseits, noch im Jenseits, sondern immer nur die göttliche Aufgabe des Menschen, die Aufgabe der menschlichen Sittlichkeit.

Solchen Sinn darf daher auch die Gesinnung nur haben: immer nur Aufgabe, niemals Besitz, noch auch nur Trost. Auch als Paraklet der Gesinnung darf uns nicht die Idee des Menschen, mithin kein Christus als Vorbild gelten; in Gott allein, daher im Vertrauen auf ihn wurzelt die Kraft der Gesinnung, die Kraft zum unaufhörlichen Ringen nach reiner Gesinnung.

21. Nicht für das reine Herz darf Christus einzustehen haben; damit ist auch schon der Anspruch aufgehoben, der für die Gotteskindschaft in ihm begründet wird. Es brauchte gar nicht ausdrücklich gesagt zu sein: „Kinder seid ihr dem Ewigen,

eurem Gotte.“ Denn wenn Liebe der Grundzug ist, der das Verhältnis der Kindschaft ausprägt, so ist ja durch die Liebe in ihrer ganzen Stufenleiter das Doppelverhältnis von Gott und Mensch beschrieben worden. „Mit den Banden der Liebe habe ich dich angezogen.“ „Wie ein Vater sich erbarmt über die Kinder.“ „Wie ein Mann, den seine Mutter tröstet“; so besingen die Propheten in allen Variationen die Gotteskindschaft. Es liegt hier einzig und allein im Begriffe Gottes selbst, daß die Menschen seine Kinder sind, daß sie daher einander Brüder sind.

Wenn dazu aber erst der Begriff Christi erforderlich wird, dann wird Gott zum „Vater unseres Herrn Jesu Christi“; die Einschränkung wird unausbleiblich, und sie wird nicht abgeschwächt durch den Sinn, daß Christus erst diesen Vater als aller Menschen Vater zur Offenbarung gebracht hätte. Von der angeblichen literarischen Tatsache abgesehen, bliebe dies die Differenz: Gott kann für uns gar nicht anders gedacht werden denn als Vater. Unsere ganze Religion wäre haltlos und inhaltlos, wenn die Korrektur Christi an diesem Punkte möglich wäre. Sie ist eben auch keine Korrektur; sie ist eine Veränderung des jüdischen Vaterbegriffs Gottes. Das zeigt sich deutlich in der ganzen Konsequenz.

22. Da Gott der Ergänzung durch Christus bedarf und durch diese die Einheit Gottes nicht verletzt sein soll, so ist es richtig: „Ich und der Vater sind eins.“ Daraus folgt aber: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich“. So wird die Gotteskindschaft unvermeidlich eingeschränkt. Sie darf aber nicht eingeschränkt werden; jede Ausnahme widerspricht dem Begriffe Gottes als Vater. Möchten immerhin Menschen der Seligkeit verlustig gehen dürfen; Gott aber darf seiner Vaterschaft für alle Menschen nicht beraubt werden. Deswegen darf kein „Sohn Gottes“ als Ausnahme von allen Menschenkindern gedacht werden. Denn das Wesen Gottes wird verletzt, wenn auch nur ein Menschenkind seine Gotteskindschaft nicht als sein menschliches Eigentum besäße. Man kommt überhaupt nicht zum Vater, sondern man kommt vom Vater, und kann vom Vater niemals entkommen. Johannes begründet daher ganz im Geiste Christi die Gotteskindschaft auf den Menschen; aber sie hat ihren zulänglichen Grund in Gott.

23. Wir kommen zu dem Ergebnis: Die Idee Christi bildet nicht allein eine Schwierigkeit für die Idee des Menschen, sofern sie als Idee des eigenen Erlebens festgehalten wird, sondern nicht minder auch gegen die Idee Gottes. Und hier tritt nun unser altes angestammtes Recht in seine volle Kraft. Für den Menschen möchte die Kultur allein zu sorgen haben; aber das Schicksal Gottes ruht auf den Schultern Israels. Wie er der „Hüter Israels" ist, so fühlen wir uns als seine Hüter. Nicht nur Abgötterei und Vielgötterei haben wir abzuwehren, sondern jede Verkümmerung des Begriffs der göttlichen Einheit. So kommen wir denn von der Kritik des Christentums, auch in den idealsten Auffassungen seiner Ideen, zu der religiösen Bewegung bei uns selbst. Und wir müssen hier mit der Frage beginnen: Haben denn überhaupt die Bewegungen bei uns ihren Schwerpunkt gefunden und werden sie von diesem aus vollführt und geleitet?

Der Schwerpunkt ist und bleibt für uns der Einzige Gott. Die Frage geht also dahin, ob das Problem des Monotheismus in der Tat der Mittelpunkt aller der Bewegungen im gegenwärtigen jüdischen Leben ist und ob wir alle unsere Streitigkeiten und Kämpfe von diesem Mittelpunkte aus immer zu dirigieren verstehen. Die Frage geht noch dringlicher auf unser Kulturleben; ob wir in der Vielseitigkeit unserer Kulturbestrebungen unseren Gott nicht verlieren, seinen Begriff gar vereiteln und nivellieren? Das ist die Lebensfrage des Judentums der Gegenwart.

Hier ist zunächst freilich zu unserem Troste zu sagen, daß das alte Gottesbewußtsein keineswegs erloschen ist unter uns. Noch immer glüht oder glimmt wenigstens das alte Feuer vom Dornbusch. Und die naive Gottfrömmigkeit wird wachgehalten durch den Gegensatz zur christlichen Beimischung des Menschen zu Gott. Unsere christlichen Kulturgenossen täuschen sich über diesen Fortbestand des Monotheismus in den tiefsten Tiefen unseres Geistes und unseres Gemütes. Der Jude hat oft allen Zusammenhang mit der Religion in der Überbildung des Zeitalters aufgegeben; dennoch ist er mit allen Fasern seines Unterbewußtseins mit den Gedanken und Gefühlen von Gott verwoben. Indessen ist die vielfach vorhandene Meinung,

daß wir den Herd des Atheismus und des Materialismus bilden, nicht ohne allen und jeden Grund.

24. Zwar liegt die Schuld hier nicht ursprünglich bei uns, sondern in der allgemeinen geistigen Verfassung der modernen Welt. Die romantische Philosophie, welche nach Kant einsetzte und ziemlich die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts beherrschte, ist eine Philosophie des Pantheismus. Das hat Lessing nicht vorausgesehen, daß er mit seiner Toleranz für Spinoza die Wege der deutschen Philosophie in die Irre lenken könnte. Mendelssohn aber hat sich nicht grundlos darüber zu Tode geärgert, daß sein Freund Lessing Spinozist gewesen sein soll, ohne daß er darum wußte und ihn bei dieser Frage zum Bessern beraten hätte.

Man kann es aber aus der Jugendgeschichte der schwäbischen Philosophen ganz deutlich ersehen, wie sie von der Sorge um die Trinität beängstigt waren. Und es läßt sich daraus verstehen, daß sie sich von diesen religiösen Skrupeln zu entlasten suchten durch die althergebrachte pantheistische Idealisierung des christlichen Dogmas. So ist es aber gekommen, daß nach Kant Spinoza die innere Führung der Geister erlangte, ein sonst ganz unbegreiflicher wissenschaftlicher, im Grunde daher auch allgemein geistiger Rückfall. So ist es gekommen, daß trotz aller scheinbaren Anerkennung und Verjüngung des Christentums dennoch vielmehr der Pantheismus an seine Stelle trat. Denn was die Philosophie zu verschleiern suchte, das verkündete die schöne Literatur mit kühner Offenheit. Ja, man glaubte gar nicht dadurch den Glauben anzugreifen, vielmehr ihn zu stützen; denn den alten jüdischen Gottesglauben hielt man für überwunden. Nur im Pantheismus sei der Gottesbegriff noch aufrechtzuhalten.

Wie Heine in seinem Essay über die deutsche Philosophie nach ihrem Verhältnis zu den allgemeinen Fragen der Poesie und Literatur manches treffende Wort geäußert hat, so erinnere ich mich einer rührenden Schilderung, die er von dem Besuch einer Synagoge am Versöhnungstage macht und von einer Vision über die frommen Gestalten in ihren weißen Gewändern. Da läßt er das Wort fallen: Bisher konnte dem Judentum keine

Gefahr den Untergang bringen; aber was wird aus ihm werden, wenn erst der Pantheismus herrschend wird in der Welt?

Das hat sich wirklich als ein kluges Wort erwiesen, wenngleich es sicherlich nicht so gemeint war, als ob das Judentum vor dem Pantheismus verschwinden könnte. Aber großes Unheil hat er unter uns angerichtet, mehr als unter den Protestanten, für die er doch nur eigentlich ein Spielwerk war, zur Verschleierung und zum Schutze ihres Dogmas. Unsere literarische Mannschaft aber hat darüber den alten jüdischen Kopf verloren, oder er ist ihr wenigstens in ein unsicheres Schwanken gekommen. Und wenn heutzutage nicht ohne allen Grund über einen Teil der sogenannten jüdischen Presse gegen ihre Gottlosigkeit Klage geführt wird und wenn man daher, um einen Sündenbock zu fassen, die jüdische Literatur und Kunst für den Materialismus der Zeit verantwortlich macht, so liegen hier allerdings Unklarheiten und Schäden vor, die nicht vertuscht werden dürfen. Nur ist der Titel der Anklage falsch: nicht Atheismus, sondern Pantheismus bildet die obschwebende Gefahr. Es entsteht uns daher die große Frage: ob sich der Gott des prophetischen Judentums, den unsere Religionsphilosophen des Mittelalters, unsere legitimen Dogmatiker, mit wissenschaftlicher Schärfe und Tiefe homogen ausgestaltet haben, ob „der Heilige Israels" es noch immer verdient, daß er der „Herr der ganzen Erde genannt werde", oder ob Jesaia fallen muß vor dem Fälscher und Verleumder des Judentums Spinoza.

25. Der Anstoß, den die populäre Bildung an Gott nimmt, bezieht sich hauptsächlich auf die Transzendenz Gottes. „Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße?" Bewegt der Einzige Gott aber nicht vielmehr mein Innerstes? Jedoch er bleibt ein jenseitiges Wesen und ich suche, mit dem Dichter, den Gott in mir selbst, nicht den „über allen meinen Kräften". Die Jenseitigkeit Gottes ist anstößiger als selbst die Persönlichkeit. Mit der immanenten Persönlichkeit wäre man schon ganz zufrieden. Was bedeutet nun aber die Jenseitigkeit?

Gewöhnlich denkt man, die Offenbarung habe diesen Begriff geschaffen und der Welt eingepflanzt. Indessen entstammt er der Philosophie, und zwar der heidnischen; er ist eine Erfindung

Platons. Und Platon hat ihn nicht etwa eigens für Gott erfunden, sondern für eine seiner Ideen, für die höchste Idee, die den systematischen Abschluß der Ideenwelt bildet, für die Idee des Guten. Eine Idee, ein Gedanke, ein Grundbegriff der Erkenntnis wird als jenseit des Seins bestimmt. Diese Jenseitigkeit kann nicht ein sinnliches Dasein zu bedeuten haben; — dies widerspricht der Idee — sie bedeutet vielmehr nur die Unterscheidung von dem Sein der Natur. Die Idee des Guten vertritt und verbürgt eine andere Art des Seins, als welche das Sein der Natur darstellt, das durch Mathematik beglaubigt wird. Die Idee des Guten ist jenseit des wissenschaftlichen Seins der Naturwissenschaft; sie behauptet und begründet das Sein der Sittlichkeit.

Unsere Propheten waren nicht Philosophen; aber die Geistigkeit Gottes mußte ihr Grundgedanke sein, wenn anders sie die Einheit im wahrhaften Unterschiede von der Vielheit durchführen wollten. Und was der Prophet Geist nennt, das liegt in der Richtung des Denkens, welches den Philosophen zur Idee führt. Was der Prophet von der Gestalt zu unterscheiden sucht — „Ihr habt keinerlei Gestalt gesehen" am Tage von Horeb, das bezeichnet der Philosoph auf Grund seiner Terminologie als jenseit, nicht schlechthin des Seins, sondern genau des naturwissenschaftlichen Seins. Und wenn der Philosoph in der Idee des Guten die „größte Erkenntnis", die der Ethik bezeichnet, so nennt in demselben Sinne der Prophet den Einzigen Gott den Heiligen, d. i. den Gott der Sittlichkeit. Und dieselbe Tendenz prägt sich in unserer Lehrverfassung in der Vorschrift aus: daß wir nur in seinen dreizehn Eigenschaften, nur in den Attributen der Sittlichkeit Gottes Wesen zu erkennen haben: daß er daher nur nach Art der Idee des Guten für uns zu denken sei.

Das ist die schlichte, tiefe, wahrhafte Bedeutung der Transzendenz Gottes. Gott ist wahrhaft „über allen meinen Kräften"; denn er ist der Heilige, der das Urbild der menschlichen Sittlichkeit ist. Dieses Urbild ist nicht etwa nur Vorbild, sondern es bedeutet das Urgesetz; und eines solchen bedarf die Sittlichkeit ebenso, wie die Naturerkenntnis auf dem Gesetze beruht. Nur wer das Sittengesetz leugnet, kann Gott verleugnen.

Wer aber ein Naturgesetz annimmt, kann nicht an dem Sittengesetze skeptisch irrewerden.

26. Bietet nun etwa der Pantheismus einen Ersatz für Gott, als das Urgesetz der Sittlichkeit? Nicht einen Ersatz bietet er, sondern vielmehr einen Entsatz. Das ist der wissenschaftliche Grundfehler des Pantheismus: daß er den methodischen Unterschied von Natur und Sittlichkeit aufhebt. Mit Recht hat daher Kant den Scholastiker Spinoza verworfen und zurechtgewiesen. Spinoza hat sich der Oberflächlichkeit des populären Bewußtseins eingebürgert durch den hochklingenden Satz: er wolle die menschlichen Handlungen und Leidenschaften beschreiben, „wie wenn es sich um Linien und Flächen handelte.“ Dagegen sagt Kant: Beim Zirkel darf ich nicht fragen: was soll er sein, sondern ich muß seine Eigenschaften erforschen. Beim Wollen des Menschen aber darf ich und muß ich fragen: was soll er wollen? Wer den Monismus für eine wissenschaftliche, methodisch begründete Wahrheit hält, der ist Pantheist. Der hat aber nicht nur keinen Gott, sondern auch keine eigene Sittlichkeit. Und die aparte Sittlichkeit will ja der Monismus ausdrücklich abstoßen. Wie Keppler noch den Aberglauben hatte, die Gestirne seien mit Seele begabt, weil sie die von ihm entdeckten Gesetze mit so musterhafter Genauigkeit auszuführen vermöchten, so haben die modernen Biologen den wissenschaftlichen Aberglauben, die ideale Sittlichkeit des Menschengeistes hätte keinen anderen Wert. kein anderes wissenschaftliches Sein, als welches sich auch in aller Lebewelt vollziehe. Der Pantheismus wird gar nicht durch das Urteil getroffen, daß er Atheimus sei, sondern viel genauer dadurch: er ist Amoralismus, weil Aufhebung, Nivellierung der Sittlichkeit in das Natürliche.

27. Man darf nun aber nicht glauben, der Streit um Gott sei sonach eigentlich ein methodischer um den Begriff und die Arten des wissenschaftlichen Seins. Bei der Grundbedeutung der Gottesidee schon ist diese Vermutung haltlos. Wie steht der Gottesglaube zu den Grundvesten der sittlichen Welt? Mit dieser Frage kehrt sich das Spiel um. Wenn die Monisten Gott leugnen, und zwischen Natur und Sittlichkeit Indifferenz annehmen, so kann man sagen, dies sei in der Tat eine methodische Frage, und sie berühre allenfalls die anthro-

pologische Natur des Menschen: ob der Mensch mehr oder weniger Katze oder Hund ist.

Die geschichtliche Menschheit dagegen wird nur sehr indirekt von diesem Streite betroffen. Es gibt zwar einen Ameisen- und einen Bienenstaat: indessen dürfte dieser doch nicht gänzlich gleichgesetzt werden mit denStaaten der Weltgeschichte, so wenig wie der Bienenbau schlechterdings mit der ästhetischen, weil er mit der mathematischen Architektur identisch ist. Wenn ich aber gleich Tier sein sollte, so kann ich doch das theoretische Interesse an den Staatenbauten der Weltgeschichte darüber nicht preisgeben. Es bleibt also die Frage bestehen: Was ist das Ziel der politischen Geschichte der Völker? Diese Frage ist identisch mit der Frage nach der menschlichen Sittlichkeit.

Hat es nun einen wissenschaftlichen, einen methodischen Sinn, zu sagen, man könne die Handlungen der Menschen, wie mathematische Linien beschreiben, wenn diese Handlungen die Weltbühne und die Weltgeschichte der politischen Menschheit aufbauen? Oder schickt es sich für einen biologischen Methodiker zu sagen: Natur und Sittlichkeit seien Dasselbe: können Beide etwa nach denselben Methoden experimentell erforscht werden? Bleibt es nicht vielmehr bei der beliebten Vorannahme: Wenn wir die Natur erforschen, so auch eo ipso die Sittlichkeit?!

28. So kommen wir wieder ganz unwillkürlich auf den Zusammenhang von Gott und Messias. Gott bedeutet nicht allein die Vorschrift, nach der ich meine Leidenschaften zügeln könne, sondern er gilt uns offenbart als das Urbild der Sittlichkeit für die geschichtliche Menschheit. Das bedeutet nicht das Vorbild, geschweige das Bild eines Menschen, sondern es bedeutet das Urgesetz der Sittlichkeit. Denn der Begriff des Menschen erfüllt sich erst in der Menschheit, und er vollzieht sich in den Staaten der Völker, in denen und vermittelst derer sie sich zum Ziele der Menschheit, der einheitlichen Menschheit emporentwickeln.

Die Menschheit bildet das eigentliche Problem der menschlichen Sittlichkeit. So allein wird es „definiert," wenn man in der Definition eine Analogie mit mathematischen Begriffen anstreben will.

29. Und von diesem Problem aus erhebt sich die Frage: Mittelst welcher Begriffe, Voraussetzungen, Grundlegungen kann ich die Realisierung dieses Problems zustande bringen? Die Sittlichkeit bleibt ein theroretisches Problem, wenn ich es nicht zur Gewißheit bringen kann, daß, was ich in ihm fordere, zur Realität, zur Realisierung gebracht werden hann.

Die Jenseitigkeit scheint sich aufzuheben, das muß sie auch; nur für die Definition des Problems ist sie formuliert. Und diese Formulierung wirkt auch in die Lösung hinein, in der sie sich selbst zur Auflösung bringt. Die Realität bleibt immer nur Realisierung; sie geht nicht auf in platter Wirklichkeit, sondern sie schwebt immer im Reiche der Handlung. Aber dieses Reich der sittlichen Handlung gilt es zu erobern, [stets von neuem, und dadurch immerdar zu behaupten. Die Handlungen der Menschen sind durchaus nicht nach der Urmethodik des Pantheismus Linien und nicht Bewegungen materieller Punkte, sondern sie sind sittliche Erzeugungen; sie begründen und erfüllen die Welt der Sittlichkeit, wie die Völker in ihren Staaten sie anbahnen, in denen sie dem Staatenbunde der Menschheit zustreben.

30. Dieser Staatenbund der Menschheit ist die messianische Zukunft der Menschen. An diese messianische Menschheit glauben wir als Bekenner des messianischen Monotheismus. Der messianische Gott ist der Erlöser der Menschheit und durch die Menschheit der Erlöser des Menschen. Die Menschheit ist der Höhepunkt der Sittlichkeit, und der Gipfel erst gibt dem Fundamente seine Ausdehnung. In dem jenseitigen Gotte erkennen wir den Gott der von den Naturkräften verschiedenen Sittlichkeit, den Gott der Weltgeschichte, und als solchen den Gott der Menschheit. Entgegen der biologischen Metaphysik des Monismus halten wir auf Grund unseres historisch-politischen Bewußtseins fest an dem Gotte der Geschichte.

Daher haben wir den Pantheismus als eine philosophische Unreife einzusehen. Gott ist nicht von der Welt verschieden, aber von der Natur. Zur Welt gehört die Geschichte; die Natur geht von den Planeten zu den Zellen. Die Welt ist uns aber die Weltgeschichte geworden. Die Geschichte hat den wissenschaftlichen Horizont des Menschen über die Naturgesetze hinaus

erweitert. Es ist die wissenschaftliche, die mit der Wissenschaft methodisch verbundene philosophische Überzeugung, welche uns des Pantheismus, als einer philosophischen Vorstufe, enthebt, und am messianischen Monotheimus festhält.

31. So ist denn die Zukunft des Judentums wissenschaftlich gesichert, und wir dürfen es getrost von dem unaufhaltsamen wissenschaftlichen Fortschritt der Zeiten erwarten, daß die Begriffe allmählich die Herrschaft gewinnen werden über Schlagworte, an denen die geistige Oberflächlichkeit von einem zum anderen hintaumelt, wo sie nicht gehemmt wird durch Überlegungen, die vom Gemüt herrühren, von den Kräften der Pietät, die mit dem geschichtlichen Bewußtsein verwachsen ist, und auch von den Naturgewalten, die abseit von dem Ziele der Menschheit in den Feindschaften und Kämpfen der Nationalitäten zur Besinnung gemahnen. Über das Recht und die Wahrheit unserer Sache kann für niemand Zweifel bestehen, der von einer höheren Warte aus die Kultur zu beobachten vermag. Aber für die Pflichten der Gegenwart sind unsere Sorgen keineswegs darum gering, weil es uns um die Zukunft nicht bange zu sein braucht. So darf der politisch-sittliche Mensch nicht denken, daß er der Zukunft getrost seine Sache anheimstellen könne.

32. Über das Fundament unserer Religion hat es niemals Streit unter uns gegeben; ebensowenig auch heute. Wir streiten uns nur über den „Zaun um die Lehre“. Was nun nach dem Apostel Paulus unsern „Fluch des Gesetzes“, des s. g. Zerimonialgesetzes betrifft, soweit es dem Hause und dem privaten Dienste angehört, so wird es nicht etwa lediglich verworfen, sondern über seine geschichtliche Beurteilung ist noch nicht das letzte Wort gesprochen.

Man erkennt seinen geschichtlichen Wert immer nur vorwiegend in der nationalen Isolierung, denkt diese aber außer Zusammenhang mit der religiösen Existenz. Die tendenziöse Kritik des Apostels Paulus, sowie überhaupt die der Evangelien über die Pharisäer verhindern noch immer auch bei uns selbst die geschichtliche Umsicht. Man beachtet nicht, daß dieselben Schriftgelehrten, welche das Zeremonialgesetz zu beschwerlicher Strenge ausgestalteten, zugleich auch die Schöpfer der Haggada, und in deren Sittenlehre die gleichartigen Fortbildner des Prophetismus sind.

Darum können sie sich freilich in ihrer anderen, ihrer zeremonialen Seele geirrt haben; aber es muß Seele, es kann nur die Absicht der Beseelung gewesen sein, welche sie in dieser Richtung geleitet hat, während sie in der anderen rein prophetich dachten. Indessen wird über diese historische Frage fernerhin eine verbesschaft Einsicht aufgehen, die sich in der protestantischen Wissenschaft schon in sicheren Spuren angebahnt hat.

33. Nun aber stelle ich mich auch hier auf die ungünstigste Position und will annehmen, daß der Abbruch dieses Teils der Zeremonien unaufhaltsam weiterschreite. Um so dringlicher wird daher die Frage sein müssen: welchen anderen Schutz haben wir, um bei der allgemeinen, politischen, geistigen, ästhetischen Assimilation unser bleibendes Erbe, unseren einzigen Gott zu retten und für die fernere Verbreitung und Vertiefung sicherzustellen?

Ich halte mich daher verpflichtet, auf eine Schwierigkeit in unseren liberalen Bewegungen hinzuweisen, die ich für sehr bedenklich halte, nämlich die Tendenz gegen die Erhaltung der hebräischen Gebete. Ich denke hierbei nicht an die quantitative Frage, an die Kürzung einerseits und die Vermehrung der deutschen Gebete andererseits; ich will nur ein Kriterium für diese Fragen der administrativen Praxis aufstellen, und um recht deutlich zu werden, scheue ich den paradoxen Ausdruck nicht.

Angenommen, die religiöse Entwickelung würde dahin führen, daß die Gebetform überhaupt sich ändern würde, so würde ich denken, daß wir für die Einprägung unserer religiösen Grundgedanken des hebräischen Grundstoffs unserer Gebete fortdauernd bedürfen würden. Unsere Hauptgebete, die von den Männern der großen Synagoge verfaßt sind, haben den Stil unserer religiösen Klassizität, den Stil der Propheten und der Psalmen. Sie müssen daher in der Ursprache ein ästhetischer Besitz unseres Geistes bleiben.

Je mehr die neuere Zeit von den ästhetischen Kräften des Geistes beherrscht wird, destomehr müssen wir diese ästhetische Quelle der religiösen Begeisterung für uns fruchtbar machen. Und auch hier ist der Schutz doppelt notwendig; denn die christliche Religiosität zieht ihre besten Säfte aus dem Alten Testament, das durch Luther eine Sprachwurzel

des deutschen Geistes geworden ist. Aber mit dem Alten ist das Neue Testament trotz aller inneren Ungleichartigkeit verbunden, und daher zur Verschmelzung und Auflösung der alten Säfte vereinigt.

Als moderne Kulturmenschen sind wir diesem Verschmelzungsprozeß überliefert, der unser religiöses Eigenleben in seiner Urkraft angreift. Schon aus psychologischer Einsicht in die ästhetischen Verhältnisse des modernen Bewußtseins müssen wir daher die Notwendigkeit erkennen, die hebräische Sprache, in wie beschränktem Umfang immer, für die wichtigsten Teile der Heuptgebete unerschütterlich festzuhalten.

Nur in dieser ursprünglichen Sprachkraft werden die Gefühle geweckt, werden auch die Gedanken alsdann erst unverkrümmt, in der eigenen Geradheit und Eindeutigkeit hervorgebracht, welche die religiöse Gesinnung befestigen. Wie wenige wissen heute unter uns, daß Hiob sagt: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt". Unsere Gebete aber prägen den Gedanken nachdrücklich ein, daß Gott und er allein der Erlöser ist, der ewige Erlöser, dessen Wesen eben seine Macht der Erlösung bedeutet.

Wir müssen in der Ursprache den Gedanken uns einwurzeln lassen: „Reinige unser Herz, und heilige uns durch Deine Gebote". Und ebenso den messianischen Grundgedanken: „Gib die Ehrfurcht vor Dir über alle, die Du erschaffen, auf daß sie allesamt sich zusammentun zu Einem Bunde". Was haben wir über das Alenu, das Schlußgebet jedes unserer Gottesdienste, leiden müssen: wie könnten wir diesen Urtext in seiner Urkraft aufgeben wollen. Freilich versteht man den Gedanken auch in dem Satze: „An jenem Tage wird der Ewige Einzig sein, und sein Name einzig". Aber was das Wort echad bedeutet, das gibt die Übersetzung mit Einzig nicht mit hinlänglicher Prägnanz wieder. Denn in Echad bedeutet die Einzigkeit zugleich die Unvergleichbarkeit mit aller anderen Art eines Seins. Und sie bedeutet zugleich die Pflicht und die Kraft, diese Einheit zu bekennen, und zwar das eigene Herz zu dieser Einheit hindurchzuringen.

So steht es auch mit dem Namen, der hierbei insbesondere hervorgehoben wird. Der Name macht diese Hervor-

hebung gar nicht verständlich. Aber Schem, das hat eine unerschöpfliche Sprachkraft im religiösen Gefühl des Juden. Der Name Gottes, das ist kein Zauberwort mehr, wenn es je eines war, aber es ist das Zauberwort der messianischen Zuversicht. Der Jude sagt von Gott nicht: Herr und Messias. Alle Eigenschaften scheinen eine Zersplitterung der Einheit zu sein. Der Name selbst soll einstmals die Einzigkeit Gottes bekunden; in allen Sprachen, in allen Völkern sie bezeugen. „Einstmals werde ich an den Völkern eine lautere Sprache verwandeln, so daß sie allesamt anrufen werden den Namen des Ewigen". Das ist der messianische Ursinn des Gottesnamens.

Wenn die Zermonien immer mehr schwinden, wenn andererseits die politisch-nationale Verschmelzung und mit ihr die ästhetische Gleichartigkeit der Gefühlsweise immermehr zunimmt: mit welchem psychologischen Mittel sollen wir denn die geistige Eigenart für unsere religiöse Eigenart bewahren können? Es gibt im letzten Grunde keine andere Möglichkeit als die Erhaltung des hebräischen Sprachgefühls für den Grundtext unserer religiösen Gedanken, der in unseren Hauptgebeten ausgeprägt ist. Der hebräische Religionsunterricht bliebe der Unterricht in einer fremden Sprache und Literatur, wenn das Gebet nicht den persönlichen Zusammenhang lebendig erhielte zwischen dem religiösen Wissen, der religiösen Bildung und der religiösen Gesinnung, dem religiösen Gefühlsleben.

34. Auch das Wissen selbst wird dadurch eigentlich erst zu einem religiösen Wissen. Der Protestant lernt nicht nur im Religionsunterricht die Bibel kennen, sondern sie wird ihm erst durch den Gottesdienst zu eigen. Und die Lieder des Gesangbuches verwandeln das Wissen in das ästhetische Gefühl. Aber dadurch wird bei dem Protestanten die Religiösität auch zu einem sehr lebendigen Interesse der Bildung. Seine Bildung bleibt daher nicht nur eine literarisch-ästhetische, sondern sie sucht sich in der religiösen Bildung zu vertiefen. Hier können wir von den gebildeten Protestanten sehr viel lernen. Wir müssen ihnen in diesem geistigen Streben nacheifern, daß wir unsere religiöse Bildung uns anzueignen suchen.

Die religiöse Gelehrsamkeit, die einstmals unserer ganzen Gemeinde eigen war, haben wir den großen Pflichten der Kultur

opfern müssen; suchen wir jetzt wenigstens das Surrogat zu retten, welches die Bildung für die Gelehrsamkeit bietet. Die echte Bildung, die ein echtes ästhetisches Bewustsein schafft, fordert daher auch ein echtes, kräftiges und wahrhaftes religiöses Gefühl für die religiöse Bildung. Auch hier werden wir nicht in der Isolierung den letzten Zweck sehen müssen, sondern, wie überall, wird die Pflege der Eigenkraft zur universellen Bildung, Gesittung und Religiosität unersetzliche Beiträge zusteuern. Unser Separatismus fördert immer nur den wahrhaften, den messianischen Universalismus.

Beachten wir immer, daß die Fragen der Religion nicht für Jahrzehnte zu bedenken sind, sondern daß das Problem unserer Religion das ewige Problem der Menschheit bildet. Wir glauben an die Zukunft des messianischen Zeitalters, und in ihm an den Einzigen Gott der Menschheit. Aber wir kämpfen und leiden nicht nur in dieser Hoffnung, sondern wir denken und arbeiten auch mit der Nüchternheit geschichtlicher Betrachtung hierbei. Wenn man so oft gesagt hat, es sei ein Mangel unserer Religion, nicht eifrig die Mission zu betreiben, so ist dies der richtige Kern in dem übrigens falschen Gedanken: daß wir den Monotheismus für den tiefst innerlichen Gedanken des Menschengeistes, und seine Durchführung daher für die schwerste Aufgabe des Menschengeschlechts halten. Daher haben wir geschichtliche Geduld.

Und so erwarten oder gar fördern wir nicht etwa die Aufhebung und Auflösung des Christentums, sondern wir wünschen und befördern alle die tiefsten Bestrebungen, welche zu seiner Idealisierung angestrengt werden. Wir sind überzeugt, daß sie alle zur Ehre des Einzigen Gottes beitragen werden. So bleiben wir vom Eigendünkel und von der selbstsüchtigen Überhebung frei in unserem glühenden Enthusiasmus für unseren einzigen Gott, den in dieser genauen Bestimmtheit nur unsere Religion als Urbild hat.

Daher schöpfen wir auch wahrhafte Nächstenliebe, wahrhaftige Humanität aus unserer Religion. Unsere Weisen haben uns „die Frommen der Völker der Welt" ehren gelehrt, indem sie auch ihnen die Seligkeit zusprachen. Diese dogmatisierte Humanität hat keine andere Religion; und daher dürfen wir

auch selbst religiöse Wahrheiten aus der fremden Religion erwarten, und nach dem alten talmudischen Spruche müssen wir „die Wahrheit annehmen von jedem, der sie ausgesprochen". Religiöse Aufklärung und Toleranz bedeutet Anerkennung einer fremden religiösen Wahrheit. So wird der geistige, der humane Horizont in alle Tiefen durch die messianische Religiosität geweitet und erhellt. Von allen religiösen Bewegungen können und sollen wir lernen. Aber wahrhaftes Lernen hat überall zur Voraussetzung den festen Mittelpunkt, von dem die Anziehung ausgeht. Und so werden wir auch allen den vielseitigen Assoziationstendenzen, denen wir jetzt in der allgemeinen Kultur ausgesetzt sind, Stand bieten, ohne daß wir gegen sie uns versperren müßten. Unsere Eigenkraft ist ursprünglich, und die wahrhafte Originalität ist unzerstörbar und unvergänglich.

Druck von Max Schmersow,
Kirchhain N.-L.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.